

skapas oväntade perspektiv. Texten är ingalunda så konstlös som Wingren menar i boken *Predikan* att en predikan skall vara. Frågan är hur uträknat respektive spontant detta är hos Wingren. Jag tror att det i hög grad sitter i hans penna och inte är beräkning.

Förf. lyckas också få fram hur Wingren förändrar sina predikningar från tid till tid. Situationen i vid mening och lyssnardialogen anges som huvudorsaker till förändringen. Men det visas också hur Wingrens egen uppfattning faktiskt ändras på vissa punkter. T.ex. blir denne mer och mer samtids- och erfarenhetsanknuten fram emot 1970-talet än tidigare. Förf. noterar dock inte att Wingren förändras också i sin allmänna politiska inställning.

De kända huvuddragen i Wingrens teologi återkommer i predikningarna. Enligt förf. syftar Wingrens projekt till att hålla samman den första och andra artikeln i den kristna trosbekännelsen. I *Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet* skriver jag att Wingren är angelägen att betona ett ovillkorligt samband mellan alla trosartiklarna och att bilden av honom som en ensidig skapelseteolog är felaktig.

Under disputationen inledde jag stilenligt en dialog om hur man bäst skall förstå Wingrens predikningar. Redan att påstå att det mest monologiska av allt, en predikan, skulle vara dialogisk, är djärvt. Det har förf. insett. Det är också djärvt att påstå att lyssnarna haft en så avgörande betydelse som här påstås.

Vad är viktigast? Wingrens personliga situation och teologi, textens innehåll, de tänkta frågor han tilldelar de kommande lyssnarna — eller något annat? Jonny Karlsson driver hårt tesen att de tänkta frågorna varit mest styrande. I en föreläsning vid Wingrensymposiet i Lund 1995 föreslog jag en tolkning att beakta vid läsning av Wingrens texter, nämligen att denne använder teologin för sina uttrycksbehov. Tillämpat på predikningarna innebär det att ytterst styrande för en predikans uppläggning hos Wingren egentligen inte är hans tankar om och dialog med lyssnarna, även om dessa är av stor betydelse. Min dialogfråga är om det inte snarare är en kombination av Wingrens påtagliga författarjag och då aktuella situation och teologi som är den övergripande tolkningsram inom vilken även dialogiciteten ryms.

Vi får inte glömma att Wingren är ett starkt författarjag, en stridbar debattör, men också en sårbar person, fylld av sina konfliktfyllda relationer. Han använder sina medel, i detta fall predikan, för att uttrycka sig. Han tar tillfället i akt att föra fram sina aktuella tankar, och jag menar att Jonny Karlsson har belagt hur styrd Wingren är av just detta — ja, förf. har kanske mer fått fram just det än hur denne konstruerat lyssnarfrågor. Men han har inte explicit teoretiserat över det.

Tag exemplet om predikan över femte akten, 1950, där förf. visar att Wingren ofta anspelar på en då aktuell debatt med Hedenius. Detta är ju Wingrens egen dialog via predikan med sig själv och med Hedenius, men förf. låter det vara en dialog med frågor som han påstår att Wingren tror att lyssnarna har. Vidare är det påfallande hur vissa av Wingren omtyckta teologiska temata återvänder, oavsett tid och situation. Det gäller t.ex. temat lag och evangelium liksom lärjungarnas i evangelierna omtalade misslyckanden, mot vilka Jesu handlande avtecknar sig. Sådana temata är mönsterbildande för påfallande många predikningar. Wingren använder lyssnarna för att få fram sitt budskap, grundat i hans teologi.

Den fråga jag tar upp gäller aspektval och tolkning, inte vad som är direkt rätt och fel, men det leder naturligtvis till en diskussion om förf. har rätt i sin tolkning. Det är svårt för att inte säga omöjligt att avgöra rent empiriskt.

Jonny Karlssons avhandling är i hög grad läsvärd och intressant för en bred publik. Här möts på ett lägmått sätt frågor om dialogens innebörd, om texttolkning, språk och stil samt homiletik och teologi i betydelse kristendomstolkning. Wingren var inte bara en framstående teolog utan också en lysande föreläsare och en engagerad predikant. Att hans predikningar nu blivit analyserade är utmärkt. Valet av just Wingrens material är tacksamt, då denne uttrycker så många innebörder i sina texter. Jag tror att Jonny Karlsson upplevt en viss frändskap med Wingren i både teologi och språk. Det verkar som om han haft inlevelsens förmåga och det är nog därför han gjort en så kongenial tolkning av Wingrens texter.

Göran Bexell

Rudolf Voderholzer: *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik. (Sammlung Horizonte. Neue Folge 31) 564 sid. Johannes Verlag, Einsiedeln & Freiburg 1998.*

Voderholzers avsikt är att placera in de Lubacs forskning i «den kristna bibelhermeneutikens historia och systematik». Utgångspunkt är de Lubacs historiska arbeten, som beskrivs jämsides med andra samtida hermeneuters. de Lubacs egen åskådning bestäms i Vs «tes» som att «Skriftens enhet är dess andliga innebörd» — en formulering som inte är helt glasklar, men skapar ett djärvt grepp: förutom allmän hermeneutik utlovar den att här kommer att behandlas kanonproblemet, Gablers gap, förhållandet Skrift-

tradition, quadriga och allegorisering, *sensus*-begreppet etc.

En första huvuddel (s. 21–173) presenterar materialet: de Lubacs texter, en teologihistorisk översikt kring begreppet «Skriftens enhet» samt den hermeneutiska praxis som finns t.ex. i den nya tidegården. Det hade möjligen varit motiverat att V på ett mer ingränsat sätt preciserat uppgiften. Materialurvalet motiveras inte alltid, och relationen till de Lubac försvinner ibland. För att vara i en bok om de Lubac får t.ex. Andra vaticankonciliet text *Dei verbum*, liksom patreseditionen *Sources chrétiennes* anmärkningsvärt undanskymda roller.

Den andra, dominerande, huvuddelen (s. 177–444) kretsar kring begreppen allegorisk, kristologisk, typologisk och andlig skrifttolkning. De Lubac *förefaller* i det nittonhundratalet som är extremt «antiockenskt» vara en sentida försvarare av den «alexandrina» tolkningstraditionen, med tyngdpunkt hos Origenes och med verkningshistoria fr. a. in i medeltida exeget, men också in i nutiden. De Lubacs hållning i denna fråga (liksom i de flesta andra) är *inklusive*, och hans ambition är att visa på *sambandet* mellan en historisk och en andlig innebörd, båda vilande på den bokstavliga.

I arbetets avslutande huvuddel (s. 447–488) argumenterar V för sin tes genom att bemöta de invändningar som framkommit under resans lopp — boken är som synes uppbyggd som en skolastisk *articulus*.

Vs breda ansats innebär att han låter de Lubacs tillfälliga dialogpartners formulera frågorna till hans texter. Det blir en ganska begränsad diskussion och medför att bara en rad delproblem kommer helt till sin rätt, men knappast det breda grepp på hermeneutiska frågor som finns i de voluminösa hermeneutiska huvudarbeten av de Lubac som V använder, *Histoire et esprit* (1950) och *Exégèse médiévale* (fyra delar 1959–64). Kanske beror det på att V knappast alls använder den festskriftsuppsats, där de Lubac skriver om saken utan att argumentera mot någon annan: *Sur un vieux distique: la doctrine du quadruple sens* (1948, omtr. 1984).

Här är huvudtanken avskalad och tydlig: quadrigas olika innebörder (historisk, allegorisk, tropologisk, anagogisk; terminologin varierar) klarnar först när man ser dem som ett *förlopp* och undersöker *övergångarna* dem emellan. De Lubac talar om en dynamik, som betraktar samma verklighet ur successivt olika aspekter — och som således inte griper om hela verkligheten förrän den icke-temporala anagogen får bli utgångspunkt för att förstå hela fyrfalden, och då från början igen. Det är alltså ett i grunden teologiskt bestämt allegoribegrepp. I slutet av *Histoire et esprit* diskuterar de Lubac på samma sätt allegori- och typologibegreppen och hävdar — med ett outtalat

avståndstagande från sin vän Jean Daniélou — att den andliga innebörden betyder att det kristna mysteriet «förinnerligas och levs». Den är inte en innebörd bland andra, utan att «tout le processus de l'intelligence spirituelle est identique, en son principe, au processus de la conversion» (s. 392).

De Lubacs metod innehåller en fundamentalteologi, och hans hermeneutik har därmed ett lika stort anspråk som Hans-Georg Gadamer: att innesluta hela tillvaron — även om de Lubac har en annan syn t.ex. på språkets roll. Bakom hans greppet ligger — vilket V bara berör flyktigt — ett genomtänkt filosofisk koncept: Maurice Blondels *Histoire et dogme* (1904), alltså modernismens problem och immanensmetodens filosofi. Vs tes «Skriftens enhet» är därmed alltför begränsad och han missar den filosofisk/fundamentalteologiska nyckelfråga som finns hos de Lubac. Vs bristande bredd betyder att han inte uppmärksammar sambandet, och inte har sett att icke-hermeneutiska texter också är relevanta. Jag tänker t.ex. på den programmatiska texten *Anthropologie tripartite* (1970-talet, publ. 1990) om den trikotoma antropologin hos Origenes, som V (s. 303ff) inte verkar känna till.

Detta hindrar inte att V behandlar många enskildheter på ett utmärkt sätt. Han belyser mycket tydligt (s. 464) hur förhållandet mellan GT och NT hos de Lubac är ett andligt förlopp. Förhållandet mellan skrift och tradition i *Dei verbum* beskrivs (s. 451f) nyanserat utifrån dubbelheten *una fons ontologicus, duae fontes inveniendi*. Han för en utförlig — dock till intet ledande — diskussion om allegorin hos adertonhundratalets socialrevolutionärer med utgångspunkt i de Lubacs bok *Proudhon et le christianisme* (1945).

Analysen ingår i en svit av tolv «Einzelcharakterisierungen» (s. 340–444) av kyrkofäder plus Proudhon och Claudel. V genomför denna med ganska anspråksfull avsikt att teckna de Lubacs roll i hermeneutikens historia — men uppenbarligen är han härvidlag bara orienterad inom den tyska, teologiska, hermeneutiken (greppet blir orginellt med tanke på att de Lubac själv knappast läste tyska). Några lakuner: V diskuterar aldrig på allvar R.P.C. Hansons kritik av de Lubac och Daniélou i *Allegory and Event* (1959). Han känner inte till nutida allegoridiskussion, t.ex. relaterad till Hans W. Frei och Yale-skolan, inte heller t.ex. Northrop Fryes *The Great Code* (1982) eller Andrew Louths *Discerning the Mystery* (1983) — som tydligt står i traditionen från *la nouvelle théologie*. Bara som name-dropping diskuterar V Hans-Georg Gadamer och Paul Ricœur, inte alls Erich Auerbach. Förlåtligt (men symptomatiskt) blir då att han avfärdar diskussionen av sambandet mellan hermeneutiken hos de Lubac, Claude Lévi-Strauss och Paul Ricœur i Michel Van Esbroecks *Hermeneutik*,

*Strukturalismus und Exegese* (ursprungligen på franska 1968) som ett bisarrereri — och dessutom (s. 61) misstolkar de Lubacs vänliga omdöme om boken. Här skulle nämligen ett intressant samtal kunna börja: Kan de Lubacs syn på quadriga som ett skeende, en «kerygmantik» (Van Esbroeck), bidra till att närma sig frågan om förhållandet mellan intellektuell sanning (*vérité doctrinale*) och handlande tilltal (*réalité missionnaire*)?

Boken har ett omfattande index, men detta avslöjar att Voderholzer, som antyttts, bara arbetat med ett litet antal de Lubactexter. Uppsatsen *Allégorie hellénistique et allégorie chrétienne* har ett annat namn i bibliografin och är felbenämnd bland förkortningarna. I bokens index över de editioner och (fr. a. tyska) översättningar av de kyrkofäder och antika auktorer som finns med i de Lubacs exegetikhistoriska arbeten (med ofta ganska kryptiska källangivelser) lyckas V inte, som han har ambition att göra, träffa de olika varianterna i de Lubacs förkortningssystem. Extra förvirrad blir jag när jag ser att V bara tar upp *andra*-utgåvorna i *Sources chrétiennes* av Origenes' Genesis- och Exodushomilior — det framgår alltså inte att resp. första utgåva av dessa texter råkar vara försedda med omfattande inledningar av ingen mindre än Henri de Lubac.

Peter Bexell

John D. Caputo: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. xxix + 379 sid. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1997. — John D. Caputo and Michael J. Scanlon (eds.): *God, the Gift and Postmodernism*. 322 sid. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1999.

*The Prayers and Tears of Jacques Derrida* låter sig bäst beskrivas som en omsorgsfull apologi för Derrida som *homo religiosus*. John D. Caputo, filosof vid Villanova University, tar sin utgångspunkt i den självbiografiska skriften *Circonfession* från 1991, där Derrida — inte utan att väcka viss förvåning — började tala om sin religion «som ingen förstått något av överhuvudtaget». Den som följt upp Derridas författarskap under nittioalet vet att detta bara var början på en veritabel explosion av teman som omskärelse, messianism och apokalyps i hans tänkande. Men det är inte frågan om någon religion i konventionell mening. Derridas intresse ligger snarare i ett generaliserande av vissa drag inom religionen — det messianska hoppet, det apokalyptiska ropet efter det omöjliga, förbundet med det helt annorlunda — än i de konkreta historiska religionerna.

Samtidigt går det inte att komma ifrån att Derridas «religion utan religion» bär drag som ofta gör det svårt att skilja den från de apofatiska grenarna inom de historiska religionerna. I Caputos läsning ställs Derrida i samma dehelleniserande tradition som Kierkegaard och Lévinas, där Guds namn endast kan räddas genom ett brott med det ontologiska tänkandet. Likt Lévinas drivs Derrida av en passion för Gud som *le tout autre*, det helt annorlunda, vars namn vi oinbetgör i det ögonblick vi uttalar det eller söker göra det till föremål för vårt vetande. Att förhålla sig till det helt annorlunda är att i tro sträcka sig mot något som aldrig kan göras närvarande. I Caputos ögon är Derrida därför en trons man, *a Jewish Augustine*, driven av en outröttlig kärlek till en Messias som (för) alltid befinner sig i framtiden.

*The Prayers and Tears of Jacques Derrida* har nu några år på nacken och har utsatts för en del kritik. Är det rättvisande ur ett teologiskt perspektiv att betrakta Derrida som en modern Augustinus? Och framför allt, gör Caputo inte våld på Derrida genom att framställa honom som *a man of prayers and tears*?

De flesta frågetecken av denna art rätas ut när man slår upp *God, the Gift and Postmodernism*, en antologi redigerad av Caputo och hans kollega vid teologiska fakulteten i Villanova, Michael J. Scanlon. Antologin utgörs av materialet från den första av två uppmärksammade konferenser som hållits i Villanova (1997 och 1999) på temat «Religion and postmodernism». Bland de stora namnen märks Jean-Luc Marion, David Tracy, Edith Wyschogrod och — som fokus för såväl konferensen som antologin — Derrida. Förutom en inledande presentation av redaktörerna, består antologin av en rad föredrag åtföljda av Derridas respons. Störst utrymme ges åt det som utan tvekan var konferensens höjdpunkt: Diskussionerna mellan Derrida och Marion.

Marion, en gång i tiden student för Derrida vid Ecole Normale Supérieure i Paris, tillhör en av nyckelgestalterna i vad som kommit att kallas Guds återkomst inom samtida filosofi. I heideggeriansk anda har Marion vänt sig mot «filosofernas Gud» (ontoteologin) och istället sökt artikulera ett gudsbegrepp influerat av den negativa teologin. Detta är en av de väsentliga beröringspunkterna mellan honom och Derrida.

Derridas kritik av den negativa teologin är relativt välkänd: Även om den negativa teologin i ett första led tar avstånd från det affirmativa talet om Gud, implicerar den i sista ändan — via negationens medium — ett slags hyperaffirmation av Gud. Därmed står man alltså inför risken att tänka Gud ontoteologiskt, dvs. förminska honom till ett för oss intelligibelt begrepp. När Marion och Derrida möts på konferensen ifrågasätter Marion denna kritik av den